

Monika Wohlrab-Sahr und Marian Burchardt

Vielfältige Säkularitäten

Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer
Grenzziehungen

Einleitung

Seit mehr als 15 Jahren herrscht in der religionssoziologischen Debatte um Säkularisierung eine wenig produktive Pattsituation: Auf der einen Seite der Auseinandersetzung stehen die – meist europäischen – Verfechter der Säkularisierungstheorie oder jene, die auch nach kritischen Revisionen zumindest an deren Kernaussagen festhalten. Auf der anderen Seite befindet sich die – meist amerikanisch besetzte – Front derjenigen, die die Säkularisierungstheorie für konzeptionell unschlüssig und empirisch unhaltbar ansehen. Gleichzeitig hat sich – im Fahrwasser des Zuwachses religionsbezogener Forschung – das Forschungsfeld zum Verhältnis von Moderne, Religion, Säkularisierung und Demokratie durch substantielle Beiträge aus den Bereichen der politischen Philosophie, der Politikwissenschaft und der Sozialanthropologie wesentlich verbreitert. Die damit einhergehende Zerfaserung des vergleichsweise kohärenten Sets theoretischer Annahmen, das für die frühere Debatte noch kennzeichnend war, reflektiert die (durchaus gewollte) Polyphonie der neueren, in erster Linie modernisierungskritisch inspirierten und auf Macht- und Normativitätsaspekte des Säkularismus fokussierenden Beiträge.

Vor diesem Hintergrund verfolgt der vorliegende Beitrag drei miteinander verknüpfte Anliegen. Über eine Rekonstruktion der jüngeren Debatte werden wir zunächst die verschiedenen Bedeutungsgehalte der Begriffe Säkularisierung und Säkularismus zusammenführen und das von uns vorgeschlagene Konzept der »Multiple Secularities« davon abheben. Daran anschließend möchten wir zeigen, dass dieses Konzept – in kritischer Weiterführung des Ansatzes der »Multiple Modernities« und seines Beitrags zur Überwindung modernisierungstheoretischer Aporien – einen möglichen Ausweg aus säkularisierungstheoretischen Sackgassen darstellt. Damit verbinden wir – drittens – die Idee einer kultursoziologischen Reformulierung des Verhältnisses von Religion und Moderne, die im Begriff der Säkularität gesellschaftlich geteilte Sinnstrukturen der Grenzziehung und Relationierung zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Praxisfeldern loka-

lisiert. Wir schlagen in diesem Beitrag vier Idealtypen dieser Verhältnisbestimmung vor, die kulturvergleichende Forschung systematisch anregen sollen.¹

Religion, Säkularisierung und Moderne

Die Debatten insbesondere der letzten beiden Jahrzehnte und die gesellschaftlichen Entwicklungen, auf die sie Bezug nehmen, haben lange gepflegte Grundannahmen sozialwissenschaftlicher Prozesstheorien infrage gestellt, Revisionen erzwungen und Neuansätze hervorgebracht. Dies betrifft die klassische Version der Modernisierungstheorie mit ihren Konvergenz- und Diffusionsannahmen ebenso wie die davon stark beeinflusste Säkularisierungstheorie. In diesem Rahmen war man davon ausgegangen, dass sich über die weltweite Verbreitung der Konzepte von Nationalstaat, parlamentarischer Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, liberaler Marktwirtschaft und rationaler Wissenschaft ein prinzipiell ähnliches Modell gesellschaftlicher Organisation ergeben würde, in dem Religion weitgehend auf den Bereich des Privaten beschränkt wäre. Darüber hinaus schien es ausgemacht, dass mit steigendem ökonomischen Lebensstandard und existentieller Sicherheit auf Dauer sinkende religiöse Beteiligung und Überzeugung einhergehen würden.² Diese »klassischen« Varianten der Modernisierungstheorie sind heute zwar nicht von der Bildfläche verschwunden und können immer noch gewisse Plausibilität für sich beanspruchen; ihren ehemals dominanten Status haben sie jedoch längst verloren.

Die Auseinandersetzung mit den Grundannahmen der klassischen Modernisierungstheorie wurde sowohl in den Sozialwissenschaften als auch in der Geschichtswissenschaft breit geführt.³ Die lange Zeit dominante Position

1 Der Beitrag geht auf Arbeiten im Rahmen des vom Sächsischen Ministerium für Wissenschaft und Kunst geförderten Forschungsprojekts »Multiple Secularities« zurück. Beteiligt sind Monika Wohlrab-Sahr (Projektleiterin), Marian Burchardt, Roman Vido und Ute Wegert (wissenschaftliche MitarbeiterInnen) sowie Cora Schuh, Susanne Lemke, Susanne Schenk und Stefanie Jähnen (studentische Hilfskräfte).

2 Ronald Inglehart, *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*, Princeton, NJ 2007.

3 Vgl. Wolfgang Knöbl, *Die Kontingenz der Moderne*, Frankfurt a.M. 2007; Thomas Schwinn, »Multiple Modernities: Konkurrierende Thesen und offene Fragen. Ein Literaturbericht in konstruktiver Absicht«, in *Zeitschrift für Soziologie* 38/6 (2009), S.454–476; Peter Wagner, *Theorizing modernity: Inescapability and attainability in social theory*, London 2001.

der Konvergenztheoretiker wird dabei zunehmend durch Ansätze abgelöst, die dauerhaft unterschiedliche Entwicklungspfade in Rechnung stellen; darunter auch Autoren, die zunächst selbst von starken Konvergenzannahmen ausgegangen waren, diese aber zunehmend durch kultur- oder zivilisationstheoretische Perspektiven ergänzen.⁴ Einen prominenten Ausdruck hat die neue Orientierung in der Debatte um »Multiple Modernities« gefunden, wobei einerseits an einem minimale Einheit stiftenden Begriff der Moderne bzw. Modernität festgehalten, andererseits aber eine dauerhafte Diversität von Entwicklungspfaden angenommen wird.⁵ Diese wird mit der divergenten Entwicklung der unterschiedlichen achsenzeitlichen Kulturen, aber auch mit der jeweiligen Geschichte der Interaktion mit dem westlichen Konzept der Moderne begründet.⁶ Dabei war es insbesondere der rasante ökonomische und politische Aufstieg der asiatischen Tigerstaaten (Singapur, Hongkong, Südkorea) sowie Chinas, Indiens und Brasiliens, der zur verspäteten Anerkennung der Modernität dieser Gesellschaften durch die (westliche) Soziologie beigetragen und die bis dato geläufige Identifikation von Moderne mit westlicher Zivilisation erschüttert hat. Nur von wenigen Autoren allerdings wird das Konzept der Moderne im Gefolge dieser Entwicklungen gänzlich verworfen, wenn auch die globalgeschichtliche Option für die Analyse von Verflechtungsgeschichten Einheitsbegriffe relativ weitgehend verabschiedet hat. Auch ist mit der Annahme dauerhaft unterschiedlicher Entwicklungen die Möglichkeit der *Diffusion* bestimmter Aspekte der westlichen Moderne nicht per se ausgeschlossen. Allerdings haben Arbeiten im Anschluss an John W. Meyer⁷ auch gezeigt, dass etwa die Übernahme von Modellen und Programmen noch längst nicht dieselbe Praxis hervorbringt.⁸

Im Rahmen der Diskussion um Säkularisierung ist nun in verschiedener Hinsicht eine parallele Entwicklung zu beobachten: Zwar gab es auch hier schon früh Versuche, unterschiedliche Säkularisierungspfade zu identifizieren. Diese waren zunächst allerdings noch von der Absicht getragen, über die

4 Ronald Inglehart und Wayne E. Baker, »Modernization, globalization, and the persistence of tradition: Empirical Evidences from 65 societies«, in *American Sociological Review* 65 (2002), S. 19–55.

5 Shmuel N. Eisenstadt, »Multiple Modernities«, in *Daedalus* 129 (2000), S. 1–29. Vgl. Thomas Schwinn, *Multiple Modernities* (Fn. 3).

6 Johann P. Arnason, Shmuel N. Eisenstadt und Björn Wittrock (Hg.), *Axial Civilizations and World History*, Leiden/Boston 2009.

7 John W. Meyer, *Weltkultur: Wie die westlichen Prinzipien die Welt durchdringen*, Frankfurt a. M. 2005.

8 Ann Swidler, »The return of the sacred: what African chiefs teach us about secularization«, in *Sociology of Religion* 71 (2010), S. 157–171.

verschiedenen Entwicklungen zu einer »allgemeinen Theorie des Säkularisierungsprozesses« vorzustoßen.⁹ Das heißt, dass es bei der Analyse unterschiedlicher Pfade zunächst darum ging, die Bedingungen für *Ausnahmen* vom allgemeinen Modell aufzudecken. In der Zwischenzeit ist auch hier – getragen von der Absicht, die Säkularisierungsdiskussion grundlegend zu »historisieren«¹⁰ – ein Bewusstsein für die Dauerhaftigkeit unterschiedlicher Verläufe entstanden.¹¹ Andererseits mehren sich jene Stimmen, die das Säkularisierungsparadigma (und die Säkularitätsidee) als (vornehmlich westlich inspirierten) Mythos identifizieren, der ähnlich wie die klassische Modernisierungstheorie auf kulturellen Befangenheiten basiere und für Analysen außerhalb der westlichen Welt unbrauchbar oder gar hinderlich sei.¹² Damit verband sich die These, dass es Formen der Moderne gibt, die nicht nur ohne Demokratie und liberale Marktwirtschaft, sondern ebenso ohne Säkularisierung auskommen.

Die Aufmerksamkeit für unterschiedliche Pfade der Säkularisierung und Varianten der Rolle, die der Religion im öffentlichen Leben zukommt, wurde von Casanova¹³ zu einer grundlegenden Kritik der *Zusammenhangsthe*se, als die die Säkularisierungstheorie ursprünglich aufgetreten war, zugespitzt: Er plädierte dafür, das modernisierungstheoretisch inspirierte »Paket« der vermeintlich miteinander verbundenen Entwicklungen – Rückgang subjektiver Religiosität, funktionale Differenzierung und Privatisierung der Religion – »aufzuschnüren« und in seine – an jeweils spezifische Voraussetzungen gebundenen – Bestandteile zu zerlegen. Hatte Casanova zunächst allerdings noch das Motiv funktionaler Differenzierung als unverzichtbaren Bestandteil von Säkularisierung angesehen, geht er in neueren Arbeiten zunehmend dazu über, auch dies als genuin *westliche* Entwicklung vor dem Hintergrund der europäischen Geschichte und ihrer Frontstellungen zwischen kirchlicher und welt-

9 David Martin, *A general theory of secularization*, New York 1987.

10 Philip Gorski, »Historicizing the Secularization Debate: An Agenda for Research«, in Michele Dillon (Hg.), *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge 2003, S. 110–122.

11 David Martin, *On secularization. Towards a revised general theory*, Aldershot 2005; Nicolas J. Demerath, »Secularization and sacralization deconstructed and reconstructed«, in James A. Beckford und Nicolas J. Demerath (Hg.), *Sage handbook of the sociology of religion*, London 2007, S. 57–80; Philip S. Gorski und Ateş Altınordu, »After secularization?«, in *Annual Review of Sociology* 34 (2008), S. 55–85.

12 Einer der ersten, der im Rahmen der europäischen Religionssoziologie von Säkularisierung als »Mythos« moderner Gesellschaften sprach, war Thomas Luckmann, »Säkularisierung – ein moderner Mythos«, in ders., *Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen*, Paderborn 1980, S. 161–172.

13 José Casanova, *Public religions in the modern world*, Chicago 1994.

licher Herrschaft zu charakterisieren und in seiner Übertragbarkeit auf andere Regionen und Religionen infrage zu stellen.¹⁴

In einem Teil der neueren Literatur wurde – ausgehend vom US-amerikanischen Fall und seiner Verbindung von Disestablishment (Trennung von Staat und Kirche) einerseits und hoher Religiosität der Bevölkerung andererseits – die Kritik an der klassischen Säkularisierungstheorie soweit zugespitzt, dass von der Säkularität Europas nur ein »exceptionalism« übrig zu bleiben schien, weit davon entfernt, die Vorreiterrolle zu spielen, die ihr die klassische Modernisierungstheorie zugeschrieben hatte. Es entbehrt nicht der Ironie, dass Peter L. Berger, einst einer der Hauptrepräsentanten der »klassischen Säkularisierungstheorie«, sich später zu einem wesentlichen Vertreter der These eines »European exceptionalism« entwickelte.¹⁵

Die empirischen Analysen der letzten Jahre verschieben sich zunehmend hin zu einem – politikwissenschaftlich akzentuierten – Vergleich von »Säkularismen«,¹⁶ womit in der Regel die institutionellen Verhältnisbestimmungen zwischen staatlicher Politik und Religion bezeichnet werden.¹⁷ Unterschieden wird dabei für Europa z. B. ein formales Establishment bei gleichzeitigem Pluralismus (wie etwa in Großbritannien), ein Kooperationsmodell (wie etwa in Deutschland) und die dezidierte Trennung von Staat und Religion (wie etwa im französischen Laizismus).¹⁸ Allerdings werden in der Literatur die mitlaufenden Ideologien in der Regel von der institutionellen Trennung nicht systematisch unterschieden. Entsprechend wird Säkularismus dann auch vorrangig ideologiekritisch betrachtet.¹⁹ Dabei werden in den neueren Arbeiten meist zwei Typen von Säkularismen – »assertive« und

14 José Casanova, »Public religions revisited«, in Hent de Vries (Hg.), *Religion. Beyond a concept*, New York 2008, S. 101–119.

15 Peter L. Berger (Hg.), *The de-secularization of the world*, Washington D. C. 1999; Peter L. Berger, Grace Davie und Effie Fokas, *Religious America, secular Europe? A theme and variations*, Aldershot 2008.

16 Linell E. Cady und Elizabeth S. Hurd, *Comparative secularisms and the politics of modernity: An introduction*, in dies. (Hg.), *Comparative secularisms in a global age*, New York 2010, S. 3–24.

17 In der Einleitung zu ihrem Buch entwerfen Cady und Hurd (Fn. 16) allerdings ein deutlich breiter angelegtes Konzept von »secularism«.

18 Matthias Koenig, »Europäisierung von Religionspolitik. Zur institutionellen Umwelt der Anerkennungskämpfe muslimischer Migranten«, in Monika Wohlrab-Sahr und Levent Tezcan (Hg.), *Konfliktfeld Islam in Europa* (Soziale Welt, Sonderband 17), Göttingen 2007, S. 347–368.

19 Tariq Modood, »Moderate secularism, religion as identity and respect for religion«, in *The Political Quarterly* 81/1 (2010), S. 4–14; Saba Mahmood, »Secularism, hermeneutics, and empire: The politics of Islamic reformation«, in *Public Culture* 18/2 (2006), S. 323–347;

»passive«²⁰ – unterschieden, für die einmal etwa Frankreich und die Türkei, ein anderes Mal die USA oder auch Indien stehen.

Die Kritik an der klassischen Säkularisierungstheorie lässt sich auf drei grundlegende Einwände zuspitzen: (a) die Infragestellung der Universalisierbarkeit ihrer theoretischen Annahmen und Konzepte (z. B. funktionale Differenzierung, Privatisierung des Religiösen, Dichotomie von Religiösem und Säkularem), (b) die Infragestellung der ihr inhärenten Entwicklungsannahmen (z. B. Modernisierung impliziert Säkularisierung) sowie (c) die Kritik der ihr inhärenten Normativität (Säkularisierung impliziert Aufgeklärtheit und Fortschritt).

Insgesamt dominiert allerdings auch bei der Kritik an der Säkularisierungstheorie ein normativer Duktus: Sie richtet sich gegen den Eurozentrismus der alten Theorieannahmen wie auch gegen deren religionskritische Implikationen, denen gegenüber sich die neuen Theorievarianten primär religionsfreundlich aufstellen.²¹ Bisweilen entsteht so der Eindruck einer »natürlichen« Religiosität der Bevölkerung und eines ideologischen Säkularismus auf Basis einer Allianz von politischen Eliten und wissenschaftlicher Säkularisierungstheorie. Gleichzeitig kommt es zu einer Umkehr von Subjekt und Objekt der Kritik: Galt früher der Säkularismus als Mittel der Befreiung aus den Zwängen traditioneller, auch religiöser Herrschaft, so erscheint nunmehr die Religion als Ort der Freiheit und der Säkularismus als Instrument der Reglementierung und des Ausschlusses.

Die erhöhte Aufmerksamkeit gegenüber den Machtwirkungen des Säkularismus, auch in Bezug auf die Erzeugung modernitätskompatibler religiöser Subjektivitäten und Ausdrucksformen, ist in erster Linie ein Verdienst der Gouvernamentalitätsperspektive. Diese führt jedoch in dem Moment zu Einseitigkeiten, wo sie die mit Moderne und Säkularität verknüpften Autonomiegewinne herunterspielt oder pauschal mit deren Herrschaftsmomenten verrechnet und sie dann im Namen der Religionsfreiheit verabschiedet.

Tatsächlich führt der aus Herrschafts- und Ideologiekritik erwachsende antisäkularistische Affekt der Gouvernamentalitätsstudien zu Narrativen, die teilweise ebenso widersprüchlich wie die säkularistischen Geltungsansprüche

Veit Bader, *Secularism or democracy? Associational governance of religious diversity*, Amsterdam 2007.

20 Ahmet T. Kuru, *Secularism and State Policies toward Religion*, Cambridge 2009.

21 Eine Ausnahme ist das Buch von Susan Jacoby, *Freethinkers: A history of american secularism*, New York 2004, in dem die Geschichte des amerikanischen Säkularismus als Teil einer Freiheitsbewegung erzählt wird, zu der – etwa in den Auseinandersetzungen um die amerikanische Verfassung – auch eine Koalition mit den »religious dissenters« gehörte.

erscheinen, die sie entlarven möchten.²² So wird der Begriff des Säkularen einerseits durch die genealogische Dekonstruktion seiner epistemologischen Voraussetzungen sowie durch den empirischen Verweis auf globale religiöse Revitalisierungsbewegungen infrage gestellt. Andererseits erscheint Säkularismus als ideologische Formation, deren Macht in Bezug auf die Ausformung religiöser Subjektivitäten, Praktiken und Lebensformen sowie die Erzeugung religiöser Befindlichkeiten, die mit dem Konzept staatlicher Souveränität im Regime des politischen Liberalismus kompatibel sind, beinahe schrankenlos ist.²³ Innerhalb dieser Ansätze sind religiöse Identitäten und Ausdrucksformen immer bereits Ergebnisse der Verflechtung von Säkularismus und imperialen Herrschaftsstrukturen, wodurch die historische Variationsvielfalt von Formen des Säkularismus zu einer vernachlässigbaren Größe wird. In dieser Perspektive wird dann letztlich sogar die US-amerikanische Außenpolitik unter George W. Bush einschließlich ihrer explizit religiösen Legitimationsrhetorik militärischer Operationen als säkularistisches Projekt analysiert.²⁴

Die Kritik an der Säkularisierungstheorie hat sicherlich die Sensibilität gegenüber den Voraussetzungen bestimmter Theoriekonzepte und gegenüber vorschnellen Verallgemeinerungen erhöht. Es droht jedoch mittlerweile die Gefahr, dass angesichts solcher Warnungen entweder nur noch jeweils historisch ›einzigartige‹ Entwicklungen in den Blick kommen oder überall das Wirken eines ideologischen Säkularismus westlicher Provenienz am Werke gesehen wird.

Angesichts dieser Lage meinen wir, dass insbesondere die soziologische Diskussion um Säkularisierung von den neueren Debatten zur Theorie der Moderne, insbesondere vom Ansatz der »Multiple Modernities« profitieren könnte. In der Diskussion um die »Multiple Modernities« wurde die Frage nach der Berechtigung der Verwendung des Plurals aufgeworfen. Wird dabei nicht, so fragt Volker Schmidt,²⁵ unterstellt, dass die Verschiedenheit der achsenzeitlichen Zivilisationen, also in die Zeit von vor mehr als 2500 Jahren zurückreichende

22 Stathis Gourgouris, »Detranscendentalizing the secular«, in *Public Culture* 20/3 (2008), S. 437–445.

23 Ein Beispiel dafür ist Saba Mahmood, »Secular Imperatives?«, in ebd., S. 461–465. Eine ähnliche Kritik der Gouvernamentalitätsstudien wurde bereits von José Casanova vortragen: José Casanova, »Secularization revisited: A reply to Talal Asad«, in David Scott und Charles Hirschkind (Hg.), *Powers of the secular modern. Talal Asad and his interlocutors*, Stanford 2006, S. 12–30.

24 Mahmood, *Secularism, hermeneutics, and empire* (Fn. 19).

25 Volker Schmidt, »Multiple Modernities or Varieties of Modernity?«, in *Current Sociology* 54/1 (2006), S. 77–97.

kulturelle Traditionen,²⁶ größeres Gewicht hätten als die Gemeinsamkeit, die moderne Gesellschaften im Hinblick auf ihre Institutionen ausgebildet haben? Schmidt plädiert daher zwar für die Berücksichtigung von Vielfalt, ohne allerdings den im Singular ausgedrückten Verweis auf die Einheit des Programms der Moderne aufzugeben. Überdies – so Schmidts Einwand – fokussiere der Ansatz der *Multiple Modernities* zu sehr auf Kultur und Religion und setze diese zudem weitgehend gleich.

Wir können die Diskussion um das Konzept der *Multiple Modernities* hier nicht im Detail führen. Bei aller Berechtigung mancher kritischen Einwände scheint uns daran aber Folgendes gleichwohl weiterführend: die *Verbindung von Einheit und Differenz*, enthalten in der Annahme, dass alle »Modernen« sich mit dem europäischen Ursprungsprogramm auseinandersetzen müssen, dies aber auf eine Weise tun, die durch ihre eigene Geschichte und Kultur geprägt ist, so dass das Ergebnis jeweils so verschieden ist, dass es nicht mehr allein auf Prozesse der Diffusion und Konvergenz zurückführbar ist.

Dass die konvergenztheoretischen Annahmen der Modernisierungstheorie im Hinblick auf die antizipierten Säkularisierungsprozesse zu einfach waren, scheint mittlerweile unbestritten. Dies betrifft aber – so unsere Position – vor allem die Annahmen im Hinblick auf die Religiosität der Bevölkerung. Dass zu den vielfältigen Formen der Moderne in der Welt aber auch Formen der Säkularität – im Sinne der Unterscheidung zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Bereichen – gehören, wäre als Element einer allgemeinen Theorie der Moderne gleichwohl festzuhalten. Wie diese Unterscheidungen aber aussehen, woran sie sich manifestieren, wie strikt oder kompromisshaft sie vorgenommen werden, mit welchen Auseinandersetzungen sie verbunden sind und wie sie gesellschaftlich kommuniziert werden, dafür gibt es weltweit unterschiedlichste Lösungen.

Insofern halten wir den Ansatz der »*Multiple Modernities*« und die an ihn anschließenden Debatten gerade im Hinblick auf die Untersuchung von Säkularitäten für fruchtbar, um die religionssoziologische Diskussion wieder stärker an allgemeine Fragen gesellschaftlicher Entwicklung und der Möglichkeiten des systematischen Vergleichs solcher Entwicklungen zurückzubinden. Weiterführend an der Diskussion um »*Multiple Modernities*« scheint uns im Hinblick auf Säkularisierung zum einen die Berücksichtigung kultureller *Pfade* von Säkularität und deren Voraussetzungen und zum anderen die Reflexion auf die *Interaktionsgeschichte* zwischen verschiedenen Modellen von Säkularität und deren gesellschaftlicher und politischer Implementierung. Einen Zugang zu

26 Ebd., S. 78.

beiden Dimensionen eröffnet die Frage, auf welches gesellschaftliche Problem die Herausbildung unterschiedlicher Formen der Säkularität bezogen ist und welche Lösung sie dafür präsentiert.

Multiple Secularities: Das Konzept

Begriffliche Klärungen: Säkularität, Säkularismus, Säkularisierung

In der gegenwärtigen internationalen Debatte dominieren die Begriffe *Säkularisierung* (secularisation) und *Säkularismus* (secularism). Das Konzept der *Säkularität* (secularity) ist bisher nur selten in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt worden.²⁷ Während von *Säkularisierung* vor allem im Rahmen soziologischer Prozessmodelle die Rede ist, wobei die – miteinander nicht notwendig verbundenen – Teilprozesse von funktionaler Differenzierung, Rückgang religiöser Bindungen und Privatisierung der Religionsausübung adressiert werden, bezieht sich *Säkularismus* gleichermaßen auf die Arrangements der institutionellen Trennung von Politik und Religion bzw. von Staat und religiösen Gemeinschaften wie auf die Formen ideologisch-weltanschaulicher Legitimation, die diese begleiten.

Aus Gründen der analytischen Klarheit plädieren wir im Folgenden dafür, den Begriff des *Säkularismus* für die ideologisch-weltanschauliche Programmatik, also die explizite Trennungsideologie, darauf bezogene Bewegungen und daraus resultierende Maßnahmen zu reservieren, den Begriff der *Säkularität* dagegen für die institutionell und kulturell-symbolisch verankerten Formen und Arrangements der Unterscheidung zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Bereichen. Dabei ist mit Asad²⁸ davon auszugehen, dass beide Bereiche im Zuge ihrer Unterscheidung als religiöse und säkulare Bereiche im eigentlichen Sinne erst identifiziert werden. *Säkularisierung* bezeichnet dann – wie von Casanova²⁹ vorgeschlagen – sowohl den Prozess, in dessen Rahmen Unterscheidungen institutionalisiert werden und sich der Einfluss von Religion auf andere gesellschaftliche Teilbereiche (und umgekehrt) abschwächt, als auch den Rückgang der Partizipation an religiösen Praktiken bzw. der Zustimmung zu religiösen Überzeugungen auf der individuellen Seite.

²⁷ Talal Asad, *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford 2003; Charles Taylor, *A Secular Age*, Boston 2007.

²⁸ Ebd.

²⁹ José Casanova, *Public religions* (Fn. 13).

Der Begriff der *Säkularität* ist von daher umfassender als der des Säkularismus und erfasst auch die zeitweise in der Latenz verbleibenden, selbstverständlichen Formen der Unterscheidung zwischen Religiösem und Anderem. Er ist auch nicht auf das Verhältnis von Staat und Religion beschränkt, sondern bezieht die anderen gesellschaftlichen Funktionsbereiche – etwa den Bereich des Rechts, der Erziehung, der Wissenschaft, der Wirtschaft oder der Familie, aber auch die Sphäre der Öffentlichkeit – mit ein. Man könnte die Differenz dahingehend zuspitzen, dass Säkularismus eher ein politikwissenschaftliches Konzept ist, das auf Herrschaft und Ideologie zielt, während Säkularität eher ein soziologisches Konzept ist, das auf gesellschaftliche Praktiken, deren Institutionalisierung und kulturelle Einbettung abstellt, was die Sphäre der Politik selbstverständlich mit einbezieht.

Der Zusammenhang zwischen solchen Formen der Unterscheidung (inklusive der dabei vorgenommenen Definition und Verhältnisbestimmung von Säkularem und Religiösem) und der sie legitimierenden Leitideen wäre selbst empirisch zu bestimmen. Es ist jedenfalls davon auszugehen, dass die entsprechenden Trennungen dort, wo sie nicht nur implizit praktiziert, sondern *expliziert* werden und sich zu Leitideen (*idées directrices*) verdichten, eine besondere kulturelle Dynamik entfalten, wie dies auch bei den Leitideen der Modernität und des Fortschritts oder bei den mit der Einführung neuer Techniken, wie etwa dem Buchdruck, einhergehenden »soziale(n) Projektionen«³⁰ der Fall war.

Gleichzeitig impliziert ein Verständnis von Säkularität, das auf die Formen der Unterscheidung zielt, selbstverständlich, dass sich Religion und Nichtreligiöses in der Unterscheidung begegnen und nicht etwa ohne Kontaktfläche, Berührungspunkte oder wechselseitige Verwicklungen völlig voneinander getrennt sind. Insbesondere die neuere ethnologische Literatur³¹ ist bisweilen von dem Missverständnis geprägt, »die Säkularisierungstheorie« habe die *komplette Trennung* der Religion von anderen sozialen Sphären propagiert. Dieses Missverständnis beruht u. E. auf der Verwechslung von Säkularisierungstheorie und dem in verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen vorherrschenden säkularistischen *Selbstverständnis*, in welchem Konzepte der Trennung als kulturelle und politische Kampfbegriffe zirkulieren. Im Gegensatz zu solchen

30 Michael Giesecke, *Der Buchdruck in der frühen Neuzeit. Eine historische Fallstudie über die Durchsetzung neuer Informations- und Kommunikationstechnologien*, Frankfurt a. M. 1991, S. 156.

31 Saba Mahmood, *Secularism* (Fn. 24); Hanna Herzog und Ann Braude (Hg.), *Gendering religion and politics – untangling modernities*, New York 2009; Michi Knecht und Jörg Feuchter, »Introduction: Religion and its other«, in Michi Knecht, Jörg Feuchter und Heike Bock (Hg.), *Religion and its other: Secular and sacral concepts and practices in interaction*, Frankfurt a. M. / New York 2008, S. 7–40.

Selbstverständnissen rechnen soziologische Analysen immer bereits mit den vielfältigen Verquickungen von Religion, staatlicher Politik und den in die öffentliche Sphäre getragenen Ansprüchen religiöser Gruppen und Bewegungen. Säkularität ist tatsächlich in diesem Sinne häufig ein Ergebnis sozialer Konflikte³² oder Aushandlungsprozesse. Die Verwicklungen von Religion und Politik können insofern eher als Bestätigung einer vorausgesetzten Unterscheidung interpretiert werden, als dass sie diese infrage stellen. Innerhalb dieser Auseinandersetzungen werden die Grenzen von Religion und säkularen Sphären ausgehandelt, herausgefordert und neu gezogen. Verwicklungen zwischen Religion und Politik sind soziologisch insofern nichts Überraschendes, sondern eher etwas Unausweichliches. Aus diesem Grunde stimmen wir mit Casanova³³ darin überein, dass die Begriffe der Säkularisierung und der Säkularität sinnvoll sind »as an analytical framework for a comparative research agenda that aims to examine the historical transformations of all world religions under conditions of modern structural differentiation.«

Es scheint aus dieser Perspektive auch offenkundig, dass die Ablehnung von Begriffen wie Säkularisierung oder Säkularismus in großen Teilen der islamischen Welt³⁴ nicht notwendig etwas mit dem *Nichtvorhandensein* von Unterscheidungen zwischen Religiösem und ›Weltlichem‹, also mit einer Omnipräsenz von Religion zu tun hat.³⁵ Eher ist davon auszugehen, dass es dort keine anschlussfähigen *Leitideen* der Säkularität gibt, mit denen solche Unterscheidungen legitimiert und normativ abgesichert werden könnten. Zudem bildet der Islam, insbesondere in der arabischen Welt, vor dem Hintergrund später Nationalstaatsbildungen, einen wesentlichen Bezugspunkt kollektiver kultureller Identität. Mit diesem Verschwimmen der Grenzen von Religion und Kultur wird ein positiver Bezug auf Säkularität erheblich erschwert. Entsprechend wird auch der schärfste Widerstand gegen den Säkularismus des Westens von Seiten transnational agierender islamischer Gruppen artikuliert. Dagegen gehört Säkularität, wenn auch nur zeitweise, zum Selbstverständnis der ›robusteren‹ Nationalstaaten, wie etwa Syrien oder Irak unter dem Baath-Regime.

32 Monika Wohlrab-Sahr, Thomas Schmidt-Lux und Uta Karstein, »Secularization as conflict«, in *Social Compass* 55/2 (2008), S. 127–139; Christian Smith, »Introduction. Rethinking the secularization of American public life«, in ders. (Hg.), *The secular revolution*, Berkeley/Los Angeles 2003, S. 1–95.

33 José Casanova, *Secularization revisited* (Fn. 23), S. 19.

34 Vgl. dazu das Dissertationsprojekt von Daniel Kinitz, *Säkularismus-Begriff (al-'Almaniyya) und Gesellschaft im modernen Ägypten* im Fach Orientalistik an der Universität Leipzig.

35 Reinhard Schulze, *Die Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, München 1994.

Die Geschichte der Resonanz zwischen westlicher und nichtwestlicher Welt zeigt sich hier also vor allem im negativen Bezug auf eine als weltanschaulicher Säkularismus wahrgenommene Säkularität, die mit Religionsfeindlichkeit und Atheismus assoziiert wird. Das schließt faktische Differenzierungen im Bereich der Bildung, der Wissenschaft, der Wirtschaft, des Rechts oder auch der Politik nicht aus. Oft werden diese aber durch Referenzen auf den Islam oder die Scharia gleichsam überdeckt.

Wir argumentieren hier also gegen eine ›Lesart‹ islamischer Gesellschaften, die in diesen primär aufgrund inhärenter Eigenschaften des Islams den Weg hin zur Säkularisierung (insbesondere zu funktionaler Differenzierung) verstellt sieht.³⁶ Relevanter scheint uns das Wechselspiel von religiös-kultureller Besonderheit einerseits und einer Resonanzgeschichte andererseits, durch die eine breitenwirksame positive Aufladung einer Unterscheidungspraxis und die dadurch freigesetzte Dynamik unwahrscheinlich werden.

Auf der anderen Seite gibt die analytische Differenzierung von Trennungsideologie einerseits und Praktiken der Unterscheidung andererseits den Blick frei für vormoderne Praxen, die für moderne Formen der Säkularität Ressourcen bereitstellen und ihnen damit den Weg ebnen,³⁷ ohne dass sie selbst schon mit säkularen Leitideen verbunden wären. Vormoderne Toleranzregime sind dafür ein Beispiel.

Pfade der Säkularisierung und die Varianten des Säkularismus

Vergleichende Methoden und die mit ihnen einhergehenden Typologien sind innerhalb der Auseinandersetzungen um Säkularisierung und Säkularismus zwar verankert, machen aber insgesamt nur einen geringen Teil der Literatur aus. In der Religionssoziologie wie auch in der Geschichte³⁸ stehen bisher Vergleiche zwischen den USA und Europa oder zwischen verschiedenen europäischen Gesellschaften im Vordergrund, wobei institutionelle Arrangements des Verhältnisses von Religion und Staat sowohl als unabhängige als auch als abhängige Variable in den Blick genommen wurden.³⁹

So erklären ›supply-siders‹ die Unterschiede in religiöser Beteiligung und der Verbreitung religiöser Überzeugungen zwischen den USA und Europa mit

36 Dan Diner, *Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt*, Berlin 2005.

37 Rajeev Bhargava, »The ›secular ideal‹ before secularism: A preliminary sketch«, in Cady und Hurd, *Comparative secularisms* (Fn. 16), S. 159–180.

38 Hugh McLeod, *The Religious Crisis of the 1960s*, New York 2007.

39 Berger, Davie und Fokas, *Religious America, secular Europe?* (Fn. 15).

der Existenz eines ›freien religiösen Marktes‹ bzw. der relativen Monopolstellung christlicher Kirchen.⁴⁰ Koenig⁴¹ sowie Fetzer und Soper⁴² untersuchen die Bedeutung institutioneller Arrangements für Regime der Inkorporierung und Inklusion religiöser Minderheiten, insbesondere muslimischer Gemeinschaften, und die sich damit ergebenden Herausforderungen für Prinzipien von Staatsbürgerschaft. Verglichen werden drei idealtypische Modelle: formales Establishment bei gleichzeitigem, auf niedrigeren Schwellen umgesetztem Pluralismus (Großbritannien), das Modell korporatistischer Kooperation zwischen Staat und religiösen Akteuren (Deutschland) und weit vorangetriebene Trennung (›Laizität‹, Frankreich).

Die Ursprünge solcher Modelle werden wiederum häufig über spezifische historische Dynamiken erklärt, insbesondere über Formen des Verhältnisses von weltlicher und religiöser Herrschaft in früheren historischen Phasen, Traditionen politischen Denkens und die Spezifika der vorherrschenden religiösen Traditionen. So unterscheidet Martin⁴³ in einem soziologischen Kartierungsversuch Modelle religiöser Monopole, Duopole und pluralistischer Situationen und spezifiziert jeweils protestantische, katholische und orthodoxe Szenarien, welche auf subnationaler Ebene wiederum diverse Umbildungen in Bezug auf das Verhältnis von politisch-sakralen Zentren und Peripherien erfahren. Verglichen werden hier auch konfessionell einheitliche mit gemischt-konfessionellen Ländern. Auf ähnliche Weise untersucht Casanova⁴⁴ die Unterschiede zwischen einem protestantischen, vor allem angelsächsisch-calvinistischen Pfad und einem französisch-lateinisch-katholischen Pfad. Ersterer verweist auf eine Form der ›internen‹ Säkularisierung des protestantischen Christentums, das ursprünglich mit dem Ziel der Spiritualisierung der weltlich-säkularen Sphäre aufgetreten sei, die in der protestantischen Reformation radikalisiert wurde und im calvinistischen Kulturraum seine paradigmatische Ausformung gefunden habe. Der zweite Pfad bezieht sich auf Formen der Laizierung im Sinne

40 Roger Finke und Rodney Stark, *The churching of America, 1776–1990: Winners and losers in our religious economy*, New Brunswick 1992; Rodney Stark und Laurence Iannaccone, »A Supply-Side Reinterpretation of the ›Secularization‹ of Europe«, in *Journal for the Scientific Study of Religion* 33/3 (1994), S. 230–252; Rodney Stark und Roger Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley 2000.

41 Koenig, Europäisierung von Religionspolitik (Fn. 18), S. 347–368.

42 Joel S. Fetzer und Christopher Soper, *Muslims and the state in Britain, France, and Germany*, Cambridge 2005.

43 David Martin, A general theory (Fn. 9); David Martin, On secularization (Fn. 11).

44 José Casanova, »A Secular Age: Dawn or Twilight?«, in Michael Warner, Jonathan Van Antwerpen und Craig Calhoun (Hg.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge, MS/London 2010, S. 265–285.

der Emanzipation aller säkularen Sphären von klerikaler oder kirchlicher Kontrolle und ist durch starken Antiklerikalismus, religiöse Privatisierung und die Dichotomisierung von Religion und Säkularem geprägt.

Demerath⁴⁵ liefert die einzige uns bekannte soziologische Typologie, die eine explizit globale Reichweite hat und ansatzweise auch die Dynamiken des Imperialismus, Kolonialismus und der Dekolonialisierung thematisiert. Demerath unterscheidet in einem Vierfelderschema gerichtete und ungerichtete Szenarien sowie interne und externe Quellen von Säkularisierung.

Während die oben genannten Ansätze sich dezidiert darum bemühen, gesellschaftliche Säkularisierungsdynamiken mit Regimen des Säkularismus zu verknüpfen, sind Typologien aus dem Feld der vergleichenden Politikwissenschaft oft eher deskriptiv orientiert und stark auf institutionelle Zusammenhänge beschränkt. Manche Ansätze verknüpfen deskriptive Typologien mit normativen Fragen. Kuru⁴⁶ vergleicht »assertive« und »passive« Säkularismen, während Modood⁴⁷ unter abweichender Zuordnung des Fallmaterials »moderate« und »radikale« Säkularismen gegenüberstellt. Stepan⁴⁸ untersucht Formen von »twin tolerations«, worunter er das wechselseitige Konzedieren autonomer Handlungsspielräume von Seiten religiöser und staatlicher Akteure versteht. Auch wenn Stepans Ansatz auf das Verhältnis zwischen religiösen Individuen, Gruppen und Autoritäten einerseits und dem Staat andererseits fokussiert, ist sein Konzept gerade wegen der Betonung autonomer Handlungsspielräume für die soziologische Frage nach Differenzierungsprozessen anschlussfähig. Insgesamt gesehen besteht die Leistung dieser Forschungstradition in der Bündelung einer schier endlosen Menge verschiedener staatlicher Normen, Diskurse und Praktiken und deren Rekonstruktion im Rahmen von Modellen. Der weitgehende Verzicht auf alltagsweltliche Perspektiven und kulturell gesättigte Vorstellungswelten sozialer Gruppen führt jedoch dazu, dass die sich u. U. im Rücken oder jenseits staatlicher Vorgaben entfaltenden *Kulturen von Säkularität* kaum eingefangen werden können oder schlicht als Effekte staatlicher Politik vorausgesetzt werden müssen. Für die Zwecke einer Kulturosoziologie der Säkularität greift dies zu kurz.

Zudem liegt bisher kaum ein Entwurf vor, der – über einige grundlegende Spannungslinien hinaus – im Weber'schen Sinne⁴⁹ systematisch trennscharfe

45 Nicolas J. Demerath, *Crossing the gods: World religions and worldly politics*, New York 2001; Demerath, *Secularization and sacralization* (Fn. 11).

46 Kuru, *Secularism and State Policies* (Fn. 20).

47 Modood, *Moderate secularism* (Fn. 19).

48 Alfred C. Stepan, »Religion, democracy, and the ›twin tolerations‹«, in *Journal of Democracy* 11/4 (2000), S. 37–57.

49 Max Weber, »Die ›Objektivität‹ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer

Idealtypen von Säkularität unterscheidet, die mit Länderstudien nicht identisch sind, an diesen aber ihre Plausibilität zu beweisen haben. Auch im Ansatz der »Multiple Modernities« wurden von Eisenstadt zwar zahlreiche Spannungslinien und Antinomien herausgearbeitet, diese wurden jedoch nicht zu Idealtypen verdichtet.

Was den hier vorgelegten Ansatz von den oben genannten unterscheidet, ist, dass er (a) den Versuch einer Herausarbeitung von Idealtypen der Säkularität unternimmt, die die – davon zu unterscheidende – Arbeit am konkreten historischen Fall unterstützt; (b) dass er die häufig disziplinär bedingte Separierung von Säkularisierungsprozessen (bezogen auf individuelle Religiosität und institutionelle Differenzierung) und Säkularitätsfiguren (bezogen auf kulturelle Sinnformen) zu überwinden sucht; indem er (c) letztere auf historische Säkularisierungsprozesse und die ihnen zugrunde liegenden Konfliktdynamiken zurückbezieht; (d) durch seine Fokussierung auf die kulturelle Sinnhaftigkeit von Säkularität eine positivistische Verengung auf staatliche Vorgaben vermeidet; und (e) darauf abzielt, aktuelle Religionskontroversen vor dem Hintergrund von im kulturellen Gedächtnis tradierten Konflikten vergleichend zu interpretieren.

Gleichwohl darf die Differenz zwischen einem an Weber orientierten Verständnis des Idealtypus einerseits und konkreten nationalgesellschaftlichen oder regionalen Konstellationen andererseits nicht eingegeben werden. Ein Idealtypus ist eine – aus der Empirie gewonnene und wieder auf diese rückbezogene – analytische Konstruktion, ein Vorgang der Abstraktion und »gedankliche(n) Steigerung bestimmter Elemente der Wirklichkeit«, der der »Hypothesenbildung die Richtung weisen« will.⁵⁰ Die in Gesellschaften oder Regionen tatsächlich vorfindbaren Verhältnisse können damit nicht identisch sein, sie können aber mit Hilfe idealtypischer Konstruktionen auf ihre Grundstrukturen hin besser untersucht werden.

Multiple Secularities: Probleme und Problemlösungen

Wenn wir uns im Folgenden mit multiplen Formen der Säkularität befassen, meinen wir gesellschaftlich praktizierte, institutionalisierte und zum Teil durch Leitideen legitimierte Formen der Unterscheidung des Religiösen von anderen gesellschaftlichen Bereichen oder Praxisfeldern, die dadurch als nicht-religiös markiert werden. Wir gehen davon aus, dass in diesen Formen der Säkulari-

Erkenntnis«, in ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1985, S. 146–214.

50 Ebd. S. 190f.

tät unterschiedliche kulturelle Logiken zum Ausdruck kommen, in denen sich eine spezifische gesellschaftliche Konfliktgeschichte ebenso dokumentiert wie die Referenz auf andere, unter Umständen dominante Formen der Säkularität, wie sie etwa im Rahmen kolonialer Begegnung eine Rolle spielten.

Weiter gehen wir davon aus, dass die sich in unterschiedlichen Ländern und Regionen herausbildenden »Multiple Secularities« auf verschiedene Probleme »antworten« und dafür Lösungen präsentieren. Diese Probleme stellen sich in den meisten Gesellschaften irgendwann in irgendeiner Weise, aber sie stellen sich mit unterschiedlicher Dringlichkeit zu unterschiedlichen Zeitpunkten.

Wir identifizieren in einem ersten Zugriff vier solcher Problemlagen: (1) das Problem der individuellen Freiheit gegenüber dominierenden sozialen Einheiten, seien es Gruppen oder sei es der Staat; (2) das Problem religiöser Heterogenität und eine daraus potentiell oder faktisch resultierende Konflikthaftigkeit; (3) das damit korrespondierende Problem gesellschaftlicher oder nationaler Integration und Entwicklung; sowie (4) das Problem der autonomen Entwicklung gesellschaftlicher Teilbereiche. Es ist deutlich, dass die letzten drei Probleme stärker als das erste an die Herausbildung *moderner* Gesellschaften und Staaten und deren ideelle Grundlagen gebunden sind, während sich zumindest das erste auch in vormodernen Gesellschaften stellt. Es ist kein Zufall, dass Überlegungen zu den vormodernen Voraussetzungen moderner Säkularität in der Regel hier ansetzen.⁵¹

Diese vier Bezugsprobleme stehen als Motive für die Institutionalisierung von Unterscheidungen zwischen dem Religiösen und anderen gesellschaftlichen Sphären gesellschaftlich zur Verfügung. Sie können – als latente Motive und soziale Praktiken – nebeneinander existieren, werden aber – so unsere Annahme – unter bestimmten Voraussetzungen dominant, indem sie sich mit Leitideen verbinden, die den Grundtenor der Unterscheidungspraxis in der jeweiligen Gesellschaft formulieren und damit die anderen Motive zu nachrangigen degradieren. Sie können aber auch – in Phasen gesellschaftlichen Wandels – miteinander im offenen Konflikt stehen.

Entsprechend soll nicht behauptet werden, dass sich in jeder Gesellschaft ein solcher Grundtenor der Säkularität identifizieren lasse oder gar, dass in der Regel nur eines der Motive nachweisbar sei. Es sind folgende Einschränkungen denkbar: (a) Die Praktiken der Unterscheidung können unterhalb der Schwelle der Formulierung von Leitideen bleiben. Ein Beispiel dafür wären die entsprechenden Formen der Unterscheidung zwischen dem Religiösen und anderen gesellschaftlichen Sphären in weiten Teilen der islamischen

51 Rajeev Bhargava, *The »secular ideal«* (Fn. 37).

Welt.⁵² (b) Es können verschiedene Säkularitätskonzepte und gesellschaftliche Leitideen miteinander konkurrieren. Diese Situation scheint in einer ganzen Reihe postkolonialer Länder gegeben zu sein, wie etwa in Südafrika. Denkbar ist dies auch in westlichen Gesellschaften in Phasen gesellschaftlichen Wandels. (c) Schließlich kann die formulierte Leitidee eine von den dominanten gesellschaftlichen Unterscheidungspraktiken divergierende Ideologie einer (elitären) gesellschaftlichen Gruppe sein. Ein Beispiel dafür wäre der Säkularismus der Reformen Kemal Atatürks, der heute offenbar in Widerspruch zum islamischen Selbstverständnis weiter Teile der Bevölkerung steht. (d) Letztlich besteht auch die Möglichkeit, dass zumindest auf manchen sozialen Ebenen die oben angesprochenen Problemlagen nicht in Richtung Säkularität, sondern über die Durchsetzung religiöser Machtansprüche ›gelöst‹ werden, womit Säkularität als latente Option im Hintergrund bleibt.

Die hier vorgestellte Unterscheidung von vier Grundtypen der Säkularität entwirft Idealtypen im Weberschen Sinne. Wir haben dieses Grundmuster in der Formel »Säkularität im Dienste von ...« zum Ausdruck gebracht. Dabei gehen wir durchaus davon aus, dass sich in einer Reihe von Gesellschaften ein kulturelles Grundverständnis von Säkularität identifizieren lässt. In ›ruhigen‹ Phasen⁵³ wird dies latent bleiben, im Falle gesellschaftlicher Konflikte aber manifest werden und sich in unterschiedlichen Situationen nachweisen lassen. Solche gesellschaftlichen Konflikte können Ausdruck von »critical junctures« im Sinne Kuru sein und historische Weichenstellungen auslösen.⁵⁴ Allerdings werden die anderen idealtypischen Muster gleichwohl – im Hintergrund oder als konfligierende Muster – ebenfalls nachweisbar sein. Und es wird Muster geben, die zwar überall eine Rolle spielen, aber unter Umständen keine gesellschaftlich dominante Leitidee ausbilden können.

Wir unterscheiden in einem ersten Zugriff die folgenden Formen: (1) Säkularität im Dienste individueller Freiheiten und Rechte; (2) Säkularität im Dienste der Balance bzw. Befriedung religiöser Differenz; (3) Säkularität im Dienste gesellschaftlicher oder nationaler Integration und Entwicklung; sowie (4) Säkularität im Dienste der unabhängigen Entwicklung gesellschaftlicher Funktionsbereiche.

Mit diesen vier Grundformen der Säkularität verbinden sich unterschiedliche Leitideen: im ersten Fall (1) ist es die Leitidee der Freiheit und Indivi-

52 Reinhard Schulze, *Geschichte der islamischen Welt* (Fn. 35); Daniel Kinitz, *Säkularismus-Begriff* (Fn. 34).

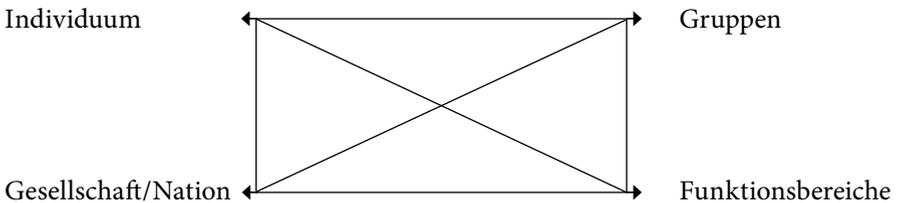
53 Ann Swidler, »Culture in action: Symbols and strategies«, in *American Sociological Review* 51/2 (1986), S. 278 ff.

54 Kuru, *Secularism and State Policies* (Fn. 20), S. 27, definiert »critical juncture« als »moment when both agency and structural conditions are available for systematic change«.

dualität, im zweiten (2) die der Toleranz und des Respekts, im dritten Fall sind es (3) die Ideen des Fortschritts, der Aufklärung und der Modernität⁵⁵. Im vierten Fall schließlich (4) sind es die Leitideen der Rationalität, der Effizienz und der Autonomie.

Bezugsproblem: Individuelle (Religions-)Freiheiten und Rechte Leitidee: Freiheit, Individualität	Bezugsproblem: Balance/Befriedung religiöser Diversität Leitidee: Toleranz, Respekt
Bezugsproblem: Gesellschaftliche oder nationale Integration und Entwicklung Leitidee: Fortschritt, Moderne, Aufklärung	Bezugsproblem: Unabhängige Entwicklung der gesellschaftlichen Sphären Leitidee: Effizienz, Rationalität, Autonomie

Noch weiter abstrahiert lassen sich die jeweils zugrunde liegenden Bezugsgrößen und das Spannungsfeld, das sie konstituieren, folgendermaßen darstellen:



Je nachdem, welche Bezugsgröße und welches darauf bezogene Bezugsproblem dominant ist, wird daraus eine gewisse Spannung gegenüber den nachgeordneten Größen bzw. Problemen entstehen: Wenn etwa die Balance religiöser Gruppen im Vordergrund steht, resultiert daraus eine gewisse Spannung gegenüber der Durchsetzung individueller Freiheitsrechte, zur Verfolgung nationaler Interessen, aber auch zur Gewährleistung der Unabhängigkeit gesellschaftlicher Funktionsbereiche.

Will man diese Idealtypen auf Länder beziehen, in denen sie eine maßgebliche Rolle spielen, wären dies im ersten Fall (1) die USA. Der zweite Fall (2) wird

⁵⁵ Natürlich kann auch der Freiheitsgedanke zur Leitidee nationaler Entwicklung und zum Symbol des gesellschaftlichen Fortschritts und der Bewahrung gesellschaftlicher Souveränität werden. Beispiele dafür zeigen sich in der französischen Revolution, aber auch in den rechtspopulistischen »Freiheitsparteien«, wie etwa in den Niederlanden.

am ehesten durch Indien, aber – zumindest bis in die jüngste Zeit – auch durch die Niederlande repräsentiert. Auch das Osmanische Reich wäre im Hinblick darauf zu untersuchen. Für den dritten Fall stehen so unterschiedliche Länder wie Frankreich oder – in Grenzen – die Türkei, aber auch die kommunistischen Länder, wie etwa die DDR. Und für den vierten Fall steht am ehesten ein bestimmter Strang der früh einsetzenden westeuropäischen Entwicklung, wie er sich etwa in Konflikten zwischen Staat und Kirche oder zwischen der Kirche und einer sich autonomisierenden Wissenschaft zeigt. Hier allerdings müssen nun eingehende Länderstudien und vergleichende regionale Untersuchungen einsetzen, die erst die Spannungsfelder zwischen unterschiedlichen Säkularitätsmodellen, die damit assoziierten Akteure, die Referenzen auf die eigene Geschichte inklusive der Geschichte kolonialer Begegnung, die Formen der Institutionalisierung und kulturellen Kodierung und anderes mehr untersuchen müssten.

Zusammenfassung

Der hier vorgestellte Ansatz geht auf die Einsicht zurück, dass das Begriffsfeld der Säkularität und des Säkularismus in verschiedenen politisch-historischen und kulturellen Kontexten und vor dem Hintergrund divergierender historischer Problemlagen mit unterschiedlichen Bedeutungen aufgeladen ist. Auch wenn damit jeweils unterschiedliche politisch-soziale Dynamiken in den Blick kommen, verbinden sich diese auf je spezifische Weise mit Fragen der Unterscheidung und der Grenzziehung zwischen Religion und anderen sozialen Praxisfeldern.

Mit dieser Konzeptualisierung werden einerseits zentrale Differenzen zwischen den Sinnstrukturen, die sich im Begriff des Säkularen in verschiedenen Gesellschaften kristallisieren, anerkannt. Andererseits verweisen diese Differenzen aber nicht auf unvergleichbare oder voneinander getrennt verlaufende Entwicklungen. In einer Welt multipler und auf vielfältige Weise miteinander verflochtener Modernen erscheint es vielmehr möglich und erwartbar, dass ähnliche strukturelle Situationen, etwa in Bezug auf das historische Verhältnis religiöser und politischer Herrschaft oder auf kolonial-postkoloniale Dynamiken auch mit ähnlichen Diskursen und Semantiken zur Frage der Säkularität einhergehen. Eine auf diesem Konzept aufbauende Forschung müsste nun die sozialen Mechanismen und Machtkonstellationen aufzeigen, über welche sich bestimmte Säkularitätsmodelle und -verständnisse durchsetzen und andere in den Hintergrund treten. Sie müsste dann auch die Prozesse analysieren, in denen bestimmte Praktiken, Symbole und Glaubensvorstellungen als Religion erfasst und damit in Säkularitätsdynamiken einbezogen werden.